

Bycie i świat. Metamorfozy pojęcia „świat” w filozofii Martina Heideggera

Magdalena HOŁY-ŁUCZAJ*

Kraków

ABSTRACT

The article reconstructs transformation of the concept of the ‘world’ in Martin Heidegger’s view in the light of his: *Being and time*, *Basic problems of phenomenology*, *On the essence of ground*, *The fundamental concepts of metaphysics*, *The origin of the work of art*, *Contributions to philosophy*, and essays *Language, thing* and *Building, dwelling, thinking*. The analysis shows that the subsequent presentation of the problem of the world does not invalidate previous solutions but rather develops their meaning according to which being is only revealed when entities are perceived in their community. Hence, various approaches to the problem of the world indicate different aspects of the community of beings: mutual belonging, kinship, and integrity.

KEYWORDS

Heidegger, world, turn, community

Zagadnienie świata w filozofii Martina Heideggera ulegało licznym przeobrażeniom. Na różnych etapach swojej drogi myślowej Heidegger przypisywał temu pojęciu inne znaczenie. Kolejne odsłony problemu świata nie unieważniają jednak wcześniejszych rozwiązań, ale dookreślają ich sens, wskazują na inne aspekty tego zagadnienia. W artykule przeprowadzam analizę tych przemian, ponieważ sądzę, że dopiero łączne zbadanie różnych ujęć świata pozwoli pogłębić jego rozumienie, co w rezultacie powinno też przybliżyć sens Heideggerowskiej koncepcji bycia¹.

¹ Jak zauważa Walter Biemel, analiza jednego wybranego pojęcia filozofii Heideggera może sprawiać wrażenie, że autor jest skoncentrowany na Heideggerowskiej „filologii”. Innymi słowami

* Uniwersytet Jagielloński. E-mail: m.holy.luczaj@gmail.com

Struktura artykułu przedstawia się w związku z tym następująco: najpierw (1) omówię kwestię świata w *Byciu i czasie* oraz *Podstawowych problemach fenomenologii*, następnie (2) przejdę do rozprawy *O istocie podstawy* i *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, w dalszej części (3) dokonam analizy zagadnienia świata w *Źródle dzieła sztuki* i *Przyczynkach do filozofii*, na koniec (4) przedstawię tę kwestię w tekstach *Język, rzecz* oraz *Budować, mieszkać, myśleć*.

ZWIĄZEK RZECZY

Punktem wyjścia do podjęcia problemu świata we wczesnych pracach Heideggera², jakimi są *Bycie i czas* (1927) oraz *Podstawowe problemy fenomenologii* (1927), jest przekonanie, że bycie to zawsze bycie-w-świecie (HEIDEGGER 2005: 74). Zredukowanie bycia do obecności bytu, które zaszło w dziejach metafizyki, pomija tę fundamentalną strukturę ontologiczną charakteryzującą bycie. Dlatego też, chcąc wydobyć bycie z zapomnienia i określić jego właściwy sens, należy ukazać je jako bycie-w-świecie.

Należy jednak zapytać, jaki jest dokładnie sens pojęcia „świat” zawartego w formule „bycie-w-świecie”. Odpowiedź na to pytanie ułatwi określenie, czym nie jest świat według Heideggera. Świat na pewno nie stanowi dla niego ogółu obecnego bytu ani tym bardziej bytu wyższego rzędu, który miałby składać się z pojedynczych bytów (HEIDEGGER 2005: 83; HEIDEGGER 2009: 179). Nie określimy świata poprzez wyliczenie tego, co o mogłoby się w nim znajdować: domów, drzew, ludzi, gór. Taki opis pozostaje związany z bytem, koncentruje się wyłącznie na nim samym, nie uwzględnia jego bycia (HEIDEGGER 2005: 81). Jest przez to ontyczny, a nie ontologiczny: nie pozwala zrozumieć bytu (*Seiende*) w jego byciu (*Sein*), tj. jako będącego (*seiende*), co stanowi jego najbardziej źródłowe określenie.

Gdzie zatem powinniśmy się skierować, aby odnaleźć „świat”? Odpowiedź Heideggera może wydać się zaskakująca w kontekście tego, co zostało dotychczas powiedziane. Autor *Bycia i czasu* uważa bowiem, że poszukując znaczenia świata, powinniśmy zwrócić się właśnie ku rzeczom, które znajdujemy w swoim otoczeniu — „to właśnie wraz z napotykanym wewnątrz świata bytem ukazuje się coś

wy, przypisuje pismom Heideggera zbyt duże znaczenie. Zamiast patrzeć na nie z dystansu, pozostaje zbyt blisko nich, bierze je zbyt „do-słownie”, zamiast krytykować je. Biemel mówi, że im bardziej dane pojęcie wydaje się peryferyjne, tym silniej ciąży ten zarzut. Biemel uważa, że jakkolwiek rozpowszechnione są te zarzuty, to ich powtarzalność nie jest wystarczającym kryterium dla określania ich zasadności (BIEMEL 1980: 47). Należy bowiem założyć, że Heidegger nie bez przyczyny stworzył swój własny słownik — uczynił to, aby wyrazić myśl, której inna pojęciowość nie oddaje. Zob. MIZERA 2006: 123.

² Prace poprzedzające *Bycie i czas* (jak na przykład *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*) traktują jako bardzo wczesne prace, o przygotowanawczym charakterze. Zob. POTĘPA 2004: 74.

takiego jak świat” (HEIDEGGER 2005: 93). Kluczową kwestią jest tu zorientowanie jednak nie na to, jak i e byty nam się ukazują, lecz jak to czynią.

Heidegger kładzie nacisk na to, że rzecz zawsze znajduje się w związku z innymi rzeczami. Nigdy nie jest odosobniona ani wyizolowana. Autor *Podstawowych problemów fenomenologii* podkreśla, że „prymarnie dana jest nie sama rzecz, ale związek rzeczy (*Ding-zusammenhang*)” (HEIDEGGER 2009: 176, oryg. 232). Ten związek bynajmniej nie jest „dowolnym, bezładnym spiętrzeniem rzeczy” (HEIDEGGER 2009: 176), lecz stanowi ich określony układ. Charakter tego związku — który będzie kluczowy dla zrozumienia tego, czym jest „świat” — Heidegger wyjaśnia na przykładzie narzędzi, uznając, że są to najbliższe nam rzeczy (HEIDEGGER 2009: 176; HEIDEGGER 2005: 87). We wczesnym okresie swojej filozofii Heidegger twierdzi, że byty czysto przyrodnicze nie są tak bliskie człowiekowi jak narzędzia, znajdują się poza kręgiem najbliższego otoczenia człowieka i nie są w stanie uczynić idei światowości przystępną (HEIDEGGER 2005: 84).

Narzędzie to zatem rzecz, która służy do czegoś — mamy przybory do pisania, do szycia, do krojenia, do czesania się, do sprzątania. Ta struktura „do (czegoś)” — którą w języku niemieckim oddaje wyrażenie *Um-zu* („ażeby”) — definiuje bycie narzędzia (HEIDEGGER 2005: 88). Podstawowe znaczenie ma dla Heideggera przekonanie, że w strukturze „ażeby” zawiera się pewne „odniesienie” (*Verweisung*) czegoś do czegoś (na przykład pióro jest odniesione do pisania) czy też „powiązanie” (*Bewandtnis*) (pióro jest powiązane z pisaniem), które określają bycie wewnątrzświatowego bytu (HEIDEGGER 2005: 107; HEIDEGGER 2009: 177). Według Heideggera stwierdzenie, że dany „byt ma powiązanie z... wobec...” stanowi ontologiczne określenie bycia tego bytu, a nie przykład ontycznej wypowiedzi na temat bytu (koncentrującej się na budowie bytu, jego substancji i przypadłościach) (HEIDEGGER 2005: 108).

Adekwatne określenie istoty narzędzia wymaga jednak uściślenia. Należy bowiem zwrócić uwagę, że nigdy nie „istnieje” pojedyncze narzędzie (HEIDEGGER 2005: 87). Niech przykładem znów będzie pióro. Jego tożsamość jako przyrządu do pisania zakłada istnienie kartki, na której się pisze. Zanotowanie czegokolwiek na kartce wymaga jednak również podkładki, stołu lub biurka (każdy wie, że nie sposób pisać na kartce, którą trzyma się „w powietrzu”). W ten właśnie sposób bycie narzędzia obejmuje „całość narzędziową” (*Zeug-ganze*) (HEIDEGGER 2009: 176; HEIDEGGER 2005: 87). Oznacza to, że narzędzie jest narzędziem zawsze na gruncie przynależności do innego narzędzia (HEIDEGGER 2005: 88): pióro, aby ukazać swoje bycie (odniesienie do pisania), musi pozostawać w relacji do szeregu innych rzeczy. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że według Heideggera, jeśli chcemy dotrzeć do bycia bytu, musimy postrzegać go zawsze w związkach z innymi bytami. Jest to nieredukowalna relacyjność, którą Heidegger uznaje za pierwotną względem faktycznej wielości rzeczy (HEIDEGGER 2009: 177). Przynależność do tego

całokształtu sieci tych związków nie oznacza jednak w żadnym wypadku, że dany byt zatracą się w jego obrębie, wręcz przeciwnie, to dzięki niemu rzecz dopiero uzyskuje określone znaczenie.

Tak też ów charakter „powiązania” danej rzeczy (które nigdy nie zachodzi w izolacji od innych rzeczy) Heidegger ujmuje jako „o-znaczanie” (*be-deuten*). Ogół relacji tego oznaczania nazywa natomiast „o-znaczonością” (*Bedeutsamkeit*³), uznając ją równocześnie za rdzeń świata (HEIDEGGER 2005: 111–112). Świat stanowiłby zatem pewną strukturę, poprzez którą ukazuje się bycie bytów jako postrzeganych w odniesieniu do różnorodnych czynności. Wymaga to ujęcia rzeczy w ich wzajemnej przynależności, stanowiącej warunek możliwości uzyskania przez nie swej właściwej tożsamości.

Należy zaznaczyć, że Heidegger czyni tu istotne rozróżnienie: zakłada, że choć świat „wyłania się nam z rzeczy” (HEIDEGGER 2009: 187), to one same stanowią (jedynie) „byty wewnątrzświatowe”, a tylko jestestwo „jest-w-świecie”. Oznacza to, że tylko jestestwo może odnosić się (niem. *verhalten*, „ustosunkowywać”, „zachowywać”⁴) wobec innych bytów w całokształcie ich powiązań (HEIDEGGER 2005: 71). Heidegger podkreśla, że to rozróżnienie nie polega na oddzieleniu bytów „świadomych” od „nieświadomych”, ale na odmienności sposobu ich bycia. Krzesło samo nie ustosunkowuje się w żadnym stopniu wobec innych rzeczy, a jedynie występuje pośród nich. Natomiast człowiek, egzystujący na sposób bycia-w-świecie, postrzega rzeczy przez pryzmat ich odniesień, z którymi łączy się ich przynależność do siebie (HEIDEGGER 2009: 178–179).

Dookreślanie sensu swoistości ludzkiego sposobu bycia w kontekście problemu świata Heidegger zajmie się w pracach *O istocie podstawy* (1928) oraz *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (Podstawowe pojęcia metafizyki. Świat — skończoność — samotność, 1929/1930). Wraz z dalszym wyeksplikowaniem specyfiki sposobu bycia człowieka zostanie wprowadzone w nich również nowe ujęcie świata.

POSTAĆ CAŁOŚCI

Odmiennność ludzkiego sposobu bycia zasadza się na zdolności do transcendo-

³ Termin *Bedeutsamkeit* można przełożyć jako „oznaczoność”, pokazując jego związek z *bedeuten* tłumaczonym jako „oznaczanie”, jak uczynił Bogdan Baran. Innym znaczeniem *Be-deuten* jest także po prostu „znaczyć”, dlatego niektórzy tłumacze przekładają *Bedeutsamkeit* jako „znaczeniowość” (por. Heidegger 2007b: 89). Należy również zauważyć, że samo *Bedeutsamkeit* zbudowane jest na przymiotniku *bedeutsam*, który znaczy „istotny”, „znaczący”. Dlatego wydaje się, że można zaproponować tłumaczenie *Bedeutsamkeit* także jako „znaczącości”.

⁴ Bogdan Baran pisze, że *ver-halten* można rozumieć jako „zachowanie” w znaczeniu zachowywania, zatrzymywania (od *halten* trzymać). Zob. BARAN 1989: 46.

są zredukowane już tylko do swej substancjalności), Heidegger określa tę transcendencję w *O istocie podstawy* właśnie jako bycie-w-świecie (HEIDEGGER 1999: 127). Czytamy tam, że „świat jako całość nie «jest» bytem, lecz tym, w oparciu o co jestestwo uzmysławia sobie (*sich zu bedeuten gibt*), do jakiego bytu i jak może ustosunkowywać się (*verhalten*)” (HEIDEGGER 1999: 140). Innymi słowy, jestestwo o-znacza byt na podstawie świata. Autor *Znaków drogi* nie porusza tu już jednak wątków związanych z zagadnieniem „związku rzeczy”, lecz skupia się na warunkach ujawniania się bytu poprzez transcendencję dokonywaną przez jestestwo, odwołując się do idei „projektu”. Została ona przedstawiona w 31. paragrafie *Bycia i czasu*, w którym Heidegger pisał, że rozumienie przyjmuje postać projektu (*Entwurf*). Projektowy charakter rozumienia oznacza, że określa ono to, co ma rozumieć, nadając mu strukturę. Rozumienie wyznacza, czy też wytycza, postać tego, co ma zostać zrozumiane. Można również powiedzieć, że przed-rzuca ją, ponieważ w języku polskim (podobnie jak w niemieckim) słowa „rzut” i „projekt” pozostają ze sobą w semantycznej bliskości⁵. Heidegger, kontynuując rozważania z *Podstawowych problemów fenomenologii*, mówi, że dzięki temu przed-rzuceniu, tj. uprzedniemu narzutowi (*Überwurf*), projektowanego (*entworfen*) świata na byt przez jestestwo może dojść do wejścia bytu w świat (*Welteingang*), wskutek czego byt zostaje ujawniony w swoim byciu (HEIDEGGER 1999: 141–142; WOŹNIAK 2004: 87). Zasadne wydaje się tu pytanie o stosunek, w jakim pozostaje owo rzutowanie świata przez jestestwo do rzucenia (*Geworfenheit*) jestestwa w świat (HEIDEGGER 2005: 173). Ten drugi egzystencjał wyraża fakt, że jestestwo (od) zawsze znajduje się w świecie — jestestwo nigdy nie może odseparować się od ogółu związków i uwikłań, w jakich występuje z racji swej egzystencji. Z tego powodu „projektowania świata” nie należy rozumieć jako kreowania świata, ale jako jego ujawnianie. Innymi słowy, jestestwo nie ustanawia struktury świata, lecz ją o d k r y w a, postrzegając byty w ich związku. Dlatego Heidegger kładzie nacisk na to, że projektowanie świata nie jest aktem subiektywnym (rozszerzaniem swego Ja na ogół rzeczywistości), gdyż właśnie w nim jestestwo wykracza poza siebie ku innym bytom, wskutek czego zostaje odkryte (ich) bycie w swej światowości (HEIDEGGER 2009: 181–184).

Heidegger z tego względu określa jestestwo jako „obrazujące-świat” (*weltbildend*) (HEIDEGGER 1999: 142). Termin ten warto tu przełożyć w taki sposób ze względu na podobieństwo słów *bilden* („tworzyć, formować, kształtować”) oraz *das Bild* („obraz”), które wykorzystuje sam Heidegger, mówiąc o dwojakim sensie owego kształtowania: umożliwieniu dziania się świata, jak i jego widoku

⁵ Usłyszymy to wyraźnie, jeśli przypomnimy, że „rzuć” to inaczej „miotać”. W słowie „projekt” zobaczymy możliwość tego samego schematu translacyjnego, co w tłumaczeniu pojęcia „sub-jektu” jako „pod-miotu”, o którym Krzysztof Okopień mówi „pod-rzutek”. Por. OKOPIEŃ 1997. Mówimy też na przykład o „rzucie geometrycznym” w znaczeniu projektu.

(*Anblick*), tj. obrazu (*Bild*)⁶. Ten zaś pełni dla wszelkiego jawnego bytu rolę „prawozoru” (*Vor-bild*), czyli warunek możliwości jawności jego bycia.

Koncepcję obrazowania-świata rozbudowuje dzieło *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, odróżniając tę koncepcję od braku-świata i ubóstwa-świata. Ten podział zostaje przedstawiony za pomocą trzech tez: (1) kamień (materialny obiekt) (*das Materielle*) jest bezświatowy (*weltlos*); (2) zwierzę jest ubogie w świat (*weltarm*); (3) człowiek jest obrazujący/kształtujący-świat (*weltbildend*) (HEIDEGGER 1983: 263). Odmienność tych trzech postaci świata Heidegger tłumaczy poprzez omówienie różnych typów relacji do innych bytów, jakie wytwarzają kamień, zwierzę i człowiek.

Heidegger wyjaśnia przeciwstawienie braku-świata i ubóstwa-świata, pokazując, że czym innym jest leżenie kamienia na ścieżce, a czym innym leżenie jaszczurki na kamieniu. Gdy kamień rzuci się na łękę czy na dno rzeki, dalej będzie on tam spoczywał. Pozostaje obojętny względem tego, na czym spoczywa, nie sposób mówić tu o jakiegokolwiek relacji (Heidegger powtarza więc tu przekonanie wyrażone już w *Podstawowych problemach fenomenologii* odnośnie do krzesła). Natomiast jaszczurka, leżąc na kamieniu, wygrzewa się na słońcu. Można zatem powiedzieć, że jaszczurka wykorzystuje kamień. Z tego powodu jej leżenie na kamieniu należy uznać za coś więcej niż tylko (bierne i przypadkowe) spoczywanie (HEIDEGGER 1983: 290–291). Heidegger jednak zauważa, że dla jaszczurki kamień jako kamień i słońce jako słońce nie są dostępne. Taki stosunek ma miejsce dopiero w przypadku ludzkiego odniesienia się do tych bytów (HEIDEGGER 1983: 291).

Heidegger tłumaczy odmienność tych rodzajów „związkowości” (*Bezogenheit*), przywołując następujący przykład: pszczoła znajduje kroplę nektaru w kwiecie koniczyzny, zasysa ją, przestaje ssać i odlatuje. Zasadniczym pytaniem jest tu, dlaczego pszczoła odlatuje. Czy dlatego, że rozpoznała, że nektar nie jest tam już „obecny”? Według Heideggera zachowaniem pszczoły kieruje inny powód, którego wskazanie jest możliwe dopiero na gruncie uprzedniego określenia, czym jest samo „zachowanie się” owada jako przeciwstawionego ludzkiemu „zachowaniu” (HEIDEGGER 1983: 351–352). W tym celu Heidegger korzysta z pojęć *Benennen* oraz — ze znanego już z wcześniejszych prac — *Verhalten*, które oznaczają „zachowanie” odpowiednio jako „obejście” i „postawę”. Heidegger, jak można się spodziewać na podstawie *Bycia i czasu*, pierwsze znaczenie łączy ze zwierzęciem, natomiast drugie z ludzkim sposobem bycia (HEIDEGGER 1983: 346). To rozróżnienie opiera na założeniu, że istota zwierzęcości, którą można sprowadzić do stanowienia bytu żywego, spełnia się

⁶ W niektórych kontekstach trafniejsze będzie jednak dosłowne tłumaczenie tego wyrażenia jako „kształtujący-świat”. Por. pokrewne tłumaczenia: „konfiguracyjny-świat” (SKAR-GA 2009: 43); „człowiek ustanawia świat” (RYMKIEWICZ 2002: 217).

w byciu organizmem⁷. Organizm dla Heideggera nie jest substancją wyposażoną w atrybuty ani nie jest sumą organów, lecz pewną sensowną całością zwróconą ku swemu otoczeniu, które poprzedza poszczególne organy i nadaje im sens. Jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz, według Heideggera zwierzę nie dlatego widzi, że ma oczy, ale posiada oczy, ponieważ w jego życiu zachodzi potrzeba patrzenia na otaczające je byty (RYMKIEWICZ 2002: 217). W ten sposób otoczenie rządzi zwierzęciem: daje impuls jego zachowaniu, które stanowi popędowe działanie (*Treiben*) (HEIDEGGER 1983: 346). W takim popędowym działaniu, jak twierdzi Heidegger, dochodzi do swoistego „przejęcia” (*Hingenommenheit*): „pszczoła jest po prostu przejęta jedzeniem” (HEIDEGGER 1983: 352). Dlatego pszczoła jest na swój sposób zamroczona (*benommen*) danym kwiatem. Nic innego wówczas dla niej nie istnieje, jest tylko sam akt pożywiania się. Tu dochodzimy do zasadniczego założenia Heideggera dotyczącego zachowania zwierzęcia: to zachowanie jest zachowaniem-siebie (*ein Benehmen als ein Sichbenehmen*) (HEIDEGGER 1983: 345). Wydaje się, że język polski dobrze pozwala oddać znaczenie tej uwagi: „zachowanie się” oznacza też zadbanie o siebie rozumiane jako uniknięcie zagrożenia. Tak też pszczołę interesuje ona sama. Kwiat istnieje dla niej tylko jako to, co służy zaspokojeniu jej głodu. W tym właśnie wyraża się ubóstwo-(jej)-świata: nie widzi ona kwiatu jako kwiatu, co z kolei stanowi podstawę obrazowania-świata właściwego człowiekowi.

Zwierzę, w przeciwieństwie do bezświatowego kamienia, posiada zatem pewne relacje z innymi bytami, ale nie widzi ich jako bytów — nie są one przed nim otwarte. W związku z tym świat zwierzęcia jest ubogi, ponieważ otwartość bytu jako takiego stanowi konstytutywną cechę świata (HEIDEGGER 1983: 397). Świat, według Heideggera, jest otwartością bytu jako takiego, ponieważ stanowi „postać bytu w całości” (HEIDEGGER 1983: 411). Heidegger nie ma tu już jednak na myśli przynależności panującej w „związku rzeczy”, ale ich „niezróżnicowanie” (*Unterschiedslosigkeit*), które sprawia, że wszystkie byty postrzegane są w swej „jednorodności” (*Gleichmäßigkeit*) (HEIDEGGER 1983: 399). Według Heideggera takiego stanu można doświadczyć, gdy jest się dogłębnie znudzonym. Żaden konkretny byt nie budzi wtedy zainteresowania. Wszystkie byty wydają się jednakowe, przedstawiając się jako pewna niepodzielna całość. Wówczas ukazuje się, jak mówi Heidegger, „enigmatyczna różnica między byciem i bytem” (HEIDEGGER 1983: 512). To ujęcie stanowi rozwinięcie problematyki przedstawionej przez Heideggera kilka miesięcy wcześniej w wykładzie *Czym jest metafizyka?*. W tym odczycie z lipca 1929 roku opis nastroju znudzenia również służył wyjaśnieniu, w jaki sposób możliwe jest ujawnienie

⁷ Według Heideggera istotę organicznego charakteru życia (które jest rozumiane jako przeciwieństwo nieorganicznego bytu, *des Organischen als gegenüber dem Anorganischen*) lepiej byłoby oddawać, posługując się terminem „organizm-iczne” (*organismisch*), choć, jak zauważa sam autor, to słowo nie jest szczególnie piękne (*obwohl das Wort nicht besonders schön ist*) (HEIDEGGER 1983: 311–312).

nienie się bycia. Wykład z roku akademickiego 1929/1930 nie stanowi jednak powtórzenia tych treści. *Czym jest metafizyka?* koncentrowało się na pojęciu Niczego, które jako nie-byt określało bycie. Natomiast praca *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, rozbudowując teorię nudy, przedkłada nad zagadnienie Niczego kwestię niezmierzania bytów, poprzez które — jako postać bytu w całości, czyli świat — ukazuje się bycie.

Heidegger podkreśla, że byt „w całości” oznacza byt „w formie (*in der Form*) całości” (HEIDEGGER 1983: 413). Forma to inaczej „jako” (*als*): byt „w formie całości” to inaczej byt „jako całość”. Heidegger podejmuje się w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* wnikliwej interpretacji tego spójnika jako tworzącego określony typ wypowiedzi (HEIDEGGER 1983: 416), co z kolei prowadzi go do rozważenia istoty języka — logosu⁸. Konkluzją jego analizy jest określenie wypowiedzi jako tego, co umożliwia z o b a c z e n i e danej rzeczy. Tak jak w *Byciu i czasie*, odwołując się do Arystotelesa, Heidegger mówi o „mowie apofantycznej” jako tym, co pozwala zobaczyć, czym i jak byt jest (HEIDEGGER 1983: 460; HEIDEGGER 2005: 40–43).

Z tego względu, że tylko człowiek jest obdarzony zdolnością mowy, tylko on może widzieć byty jako byty, postrzegając je w postaci całości, czyli świata. Jedynie człowiek może zatem uzyskać o b r a z świata. Z tego powodu, należy go jako istotę mówiącą uznać za obrazującego świat. Heidegger wyjaśnia, że jeststwo w człowieku (*Das Dasein im Menschen*) obrazuje (kształtuje) świat, czyli: (1) wytwarza świat; (2) daje obraz, widok, świata, przedstawia go; (3) ustanawia świat, określa jego granice i ogarnia je (HEIDEGGER 1983: 414). Człowiek, postrzegając byty w ich źródłowym podobieństwie („jednorodności”), a nie widząc je poprzez ich odmienne właściwości czy substancję, może dotrzeć do nich jako do bytów, ponieważ ujawnia się wówczas ich bycie — dochodzi do głosu różnica ontologiczna (HEIDEGGER 1983: 521). Mechanizm jej działania polega na ujawnianiu się bądź bytu w jego byciu, bądź bycia tego bytu: zawsze tylko jeden z tych wymiarów będzie się manifestować. Gdy ontyczna charakterystyka bytów schodzi na drugi plan, a tak właśnie jest w przypadku ujmowania ich w postaci całości, tj. świata, odkrywa się ich bycie. Z tego właśnie względu świat to o t w a r t o ś ć bycia.

Praca *Die Grundbegriffe der Metaphysik* przedstawia zatem świat jako całość bytu w znaczeniu j e d n o ś c i bytów, czyli ich podobieństwa, wobec którego ontyczne zróżnicowanie bytów jest wtórne dla ich metafizycznej tożsamości. Poszczególne byty nie ukażą się jako byty, jeśli nie zostaną rozpoznane w swej jedności z innymi bytami. Podobnie zatem jak w *Byciu i czasie*, pojedynczy byt bez odniesienia do innych bytów nie może ujawnić swego bycia. W *Byciu i czasie* polegało to na ukazaniu rzeczy w ich związku (wzajemnej przynależności), nato-

⁸ To ważne tematy w filozofii Heideggera, których omówienie wykracza jednak poza tematykę tegoż artykułu.

miast w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* na ujęciu ich jednorodności. Te dwa ujęcia nie przeczą jednak sobie — wręcz przeciwnie, dopełniają się, odsyłając do sensu świata jako wspólnoty. Wspólnota nie stanowi bowiem dowolnego zestawienia bytów, lecz jest: (1) odznaczaniem się wspólnymi cechami oraz (2) tym, co zespala (BRALCZYK 2005: 928). Tak też aspekt przynależności podkreśla, że wspólnota jest ufundowana w relacjach łączących jej członków, natomiast element jednorodności uwidacznia ich pokrewieństwo. Zatem obie właściwości, choć każda na swój sposób, kierują ku znaczeniu świata jako wspólnoty. Byty zaś widziane w ich wspólnocie („świecie”) ujawniają bycie — ukazuje się ono w ich związku (młotek, aby być młotkiem, czyli tym, co pozwala na przymocowanie półki na ścianie, wymaga gwoźdźcia) oraz ich nieodróżnicowaniu (ontyczna wielorakość bytu ustępuje miejsca ich ontologicznej jedności).

Charakterystykę świata jako otwartości bycia Heidegger będzie rozwijać również w swoich późniejszych pracach. Jej omówienie nie jest możliwe bez przedstawienia tak zwanego zwrotu, jaki dokonał się w filozofii autora *Bycia i czasu*.

„SPÓR Z ZIEMIĄ”

Termin „zwrot” (*Kehre*) odnosi się do przemiany Heideggerowskiego myślenia: wprowadzenia nowych wątków, jak też innego rozłożenia akcentów w podejmowanej do tej pory tematyce (KWIETNIEWSKA 2007: 25). Heidegger zrezygnował ze sposobu przedstawiania jestestwa takiego jak w *Byciu i czasie*, gdyż mógł on nadmiernie przypominać perspektywę tradycyjnego podmiotu (stanowiącego źródło subiektywnych sensów). Po zwrocie Heidegger podkreśla nie tyle rozumienie bycia jako projektu, ile bycie ujawniające się w swej otwartości (prawdzie) przed człowiekiem (BARAN 1989: 73–74, 138). Uwypuklona zostaje nadrzędna rola bycia — dobitniej teraz zostaje pokazane, że to nie bycie jest ustanawiane przez *Dasein*, lecz (co podkreśla nowy zapis) *Da-sein* przez wydarzające się bycie. Innymi słowy, to nie bycie ma być teraz myślane od strony *Dasein*, ale *Dasein* od strony bycia.

Przejawem zwrotu jest też odmienne podejście do kwestii skrytości, która zostaje dowartościowana. Według Heideggera prawda stanowi „nieskrytość” (*Unverborgenheit*), czyli „wydobycie ze skrytości (*Verborgenheit*)”. Jakkolwiek już *Bycie i czas* zwracało uwagę na to, że prawda bycia bytu (jako *a-letheia*) pierwotnie skrywa się, to Heidegger skupiał się w owym dziele na tym, jak zachodzi jej odkrywanie, zaś samemu pojęciu skrytości towarzyszył negatywny wydźwięk jako „zamknięcia” bytu. Począwszy od rozprawy *O istocie prawdy*, jak pisze Bogdan Baran, Heidegger uwidocznia obecny w *Verborgenheit* człon *bergen*, który znaczy „ukrywać” w sensie zabezpieczania czegoś, ocalania. *Verbergen* jest więc

też skrywaniem jako prze-chowaniem czegoś (BARAN 1989: 74). Skrytość nabiera zatem zdecydowanie pozytywnych konotacji.

Jednym z symboli zwrotu jest także pojęcie Bycia (*Seyn*). Staroniemiecka pisownia *Seyn* miała być znakiem finalnego zerwania z rozumowaniem klasycznej metafizyki i odrzuceniem jego kategorii. Archaiczny zapis podkreślał pogłębienie radykalizmu filozofa w myśleniu bycia. *Seyn* to bowiem bycie bez bytu, bycie poza bytem, bycie bez odniesienia do bytu, bycie samo (MIZERA 2006: 14; WODZIŃSKI 2007: 351)⁹.

Zwrot miał zajść około 1930 roku, czego wyrazem jest wspomniana rozprawa *O istocie prawdy*, w której Heidegger podejmuje kwestię skrytości i wolności człowieka ku otwartości bycia w zmieniony sposób. Należy jednak podkreślić, że zwrot nie był jednorazowym aktem. Przejście od analityki egzystencjalnej *Dasein* do bezpośredniego zapytywania o bycie nie nastąpiło od razu. Heidegger z konwencją egzystencjalną rozstawał się stopniowo. Jakkolwiek nie korzystał z niektórych jej kategorii już w 1928 roku, to w jej zasięgu pozostaje jeszcze *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* z 1934 roku. Z kolei duch *Wprowadzenia do metafizyki* (1935) jest już zupełnie inny. Pełnym zapisem „nowego myślenia” są zaś *Przyczynki do filozofii* (1936–1938), w których zwrot można postrzegać jako już dokonany (BOROWSKA 2008: 19; WODZIŃSKI 2007: 345).

Zmiany towarzyszące zwrotowi wpłynęły na sposób, w jaki Heidegger ujmuje zagadnienie świata. Można to zaobserwować w *Źródle dzieła sztuki* (1935) oraz *Przyczynkach do filozofii*. Sens pojęcia „świat” zostanie teraz uzupełniony przez komplementarne względem niego pojęcie „ziemi”. Tę parę pojęć spotykamy po raz pierwszy w *Źródle dzieła sztuki*, w której to pracy Heidegger opisuje buty jako narzędzie służące chłopce w trudach jej codziennego życia. Ich przedstawienie kończy się następującymi słowami: „Narzędzie to przynależy z i e m i, a strzeże go ś w i a t chłopki” (HEIDEGGER 1997: 20).

Heidegger podkreśla, że znaczenie, w jakim używa słowa „ziemia” (*Erde*),

[...] jest odległe zarówno od przedstawienia okrzepłej, materialnej bryły, jak i od astronomicznego pojęcia jednej z planet. Ziemia jest tym, w czym wschodzenie chroni wszystko to, co wschodzące mianowicie jako takie. We wschodzącym ziemia istoczy jako chroniąca (*Bergende*) (HEIDEGGER 1997: 27).

Takie określenie pojęcia „ziemia” odsyła do sensu skrytości, jaki Heidegger wprowadza wraz ze zwrotem. Ziemia zdaje się źródłowym istoczeniem bycia, które obdarza byt jego własną istotą, samo pozostając skryte. Tylko bowiem w ten sposób bycie może ocaleć jako to, co samo nie zostaje sprowadzone do postaci bytu. „Ziemia” nazywałaby zatem ukrywanie się bycia, w którym

⁹ W polskich przekładach ten termin pisany jest wielką literą w celu oddania różnicy graficznej w stosunku do bycia (*Sein*). Zapis ten jednak nie sugeruje, że „Bycie” stanowi pewnego rodzaju absolut. Zob. MIZERA 2006: 14.

się ono chroni. Omawiając znaczenie skrytości po zwrocie, zaznaczyłam, że właśnie te dwa sensy wyraża czasownik *bergen* (WOŹNIAK 2004: 94). Tym samym obserwujemy tu jeden z głównych przejawów zwrotu, jakim było dowartościowanie skrytości jako schronienia. Pojęcie „ziemia” posiada bowiem pozytywny wydźwięk: „Ziemia jest nie przymuszonym do niczego występowaniem czegoś stale zamykającego się i w ten sposób chroniącego” (HEIDEGGER 1997: 32).

Docenienie ontologicznego statusu skrytości nie prowadzi bynajmniej do uznania momentu nieskrytości za zbędny dla istoczenia bycia. Skrytość potrzebuje nie-skrytości, aby móc ukazać się jako skrywająca. Heidegger wyraża tę myśl, przeciwstawiając sobie ziemię i świat, który zachowuje tu znaczenie otwartości bycia (PÖGGELER 2002: 297): „Ziemia nie może obejść się bez otwartego świata, jeżeli sama ma przejawiać się jako ziemia w uwolnionym naporze swojego zamykania się” (HEIDEGGER 1997: 33). Dopiero gdy bycie zostaje ujawnione, widoczna staje się jego źródłowa skrytość. Bycie zawsze dopiero zostaje wydobyte z swej skrytości, na czym zasadza się jego otwartość, czyli nie-skrytość. Skrytość i nieskrytość wzajemnie się zakładają. Tak właśnie jest z ziemią i światem: „Świat i ziemia są istotowo od siebie różne, a jednak nigdy oddzielne” (HEIDEGGER 1997: 32).

Ten związek przejawia się w ich sporze (*Streit*), który nie jest jednak waśnią, lecz wewnętrznym napięciem ich przynależności, o czym mowa też w *Przyczynkach do filozofii* (HEIDEGGER 1997: 44; HEIDEGGER 1996: 34). Heidegger zauważa tam, że „trzeba uwydatnić, w jaki sposób Świat i Ziemia prowadzą tu spór i jak ów spór, a wraz z tym jedno i drugie odkrywają się i skrywają” (HEIDEGGER 1996: 361). Kluczowe dla zrozumienia ich sporu jest to, że ziemia i świat (skrytość i nieskrytość) posiadają znaczenie tylko dzięki przeciwstawieniu sobie. Jedno bez drugiego nie może uzyskać swojego sensu. Dlatego odgraniczająca je „rysa” nie jest szczeliną, ale łączącym je spoiwem, wyrażającym „harmonijność przynależenia do siebie spierających się stron” (HEIDEGGER 1997: 44).

Dowartościowanie skrytości nie jest jednak jedynym przejawem zwrotu, jaki można wskazać w *Źródle dzieła sztuki*. Dochodzi tu bowiem także do stonowania „subiektywistycznej” wymowy, jaka do tej pory towarzyszyła ujęciu relacji świata i człowieka (WOŹNIAK 2004: 88). W rozprawie z 1935 roku Heidegger nie mówi już o „projekcie” ani „obrazowaniu” świata przez człowieka, ale o jego strzeżeniu. Zostaje zatem odrzucona możliwość traktowania świata jako konceptualnego wytworu człowieka. Człowiek nie kreuje świata — świat jest dany człowiekowi. Dookreślenie ich związku nie oznacza jednak, że Heidegger rezygnuje z uznawania swoistości człowieka jako jestestwa. Jakkolwiek filozof odszedł od idei „obrazowania” („kształtowania”) świata przez człowieka, to powtarza pozostałe tezy *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

Kamień jest bez-światowy. Świata nie mają również rośliny i zwierzę; dany im jest jednak niejawną napór otoczenia, od którego są zależne. Ma natomiast świat chłopka, przebywa bowiem w Otwartym bytu (HEIDEGGER 1997: 29).

Autor *Dróg lasu*, uzasadniając to twierdzenie, tak jak kilka lat wcześniej, zwraca uwagę na fakt, że tylko człowiek może mówić: „gdzie nie istoczy żaden język, jak w byciu kamienia, rośliny, zwierzęcia, tam nie ma żadnej otwartości bytu” (HEIDEGGER 1997: 51). Nie chodzi tu jednak o to, że człowiek włada językiem. Wręcz przeciwnie, według Heideggera to język włada człowiekiem. Dla Heideggera język, stanowiąc siedzibę bycia, jest tym, co większe od samego człowieka. Człowiek, jako istota obdarzona mową, jest powołany do ukazywania bycia. W ten właśnie sposób człowiek strzeże otwartości bycia („świata”), które w bytach innych niż on sam pozostaje skryte (jak w narzędziu przynależącym „ziemi”).

Związek człowieka ze sporem świata i ziemi (czyli dzianiem się skrytości i nieskrytości) prezentuje zagadkowy schemat, jaki znajdujemy w *Przyczynkach do filozofii*. Można w nim wskazać cztery strony: na górze mamy pojęcie „świat”, na dole „ziemię”, z lewej strony „człowieka”, z prawej „bogów”, w środku zaś znajduje się spójnik „w” (HEIDEGGER 1996: 289). Ma to przedstawić sposób, w jaki zachodzi istoczenie bycia, stanowiące wzajemne przyswojenie wymienionych czterech stron (HEIDEGGER 1996: 443–446). Jego opis w notatkach z lat 1936–1938 pozostaje jednak dość enigmatyczny. Bliższe przedstawienie sensu tej figury znajdziemy dopiero w późniejszych pracach, gdy Heidegger rozwinie koncepcję tak zwanej czwórni.

CZWÓRNA

Pojęcie „czwórnia” (*Geviert*) pojawia się w tekstach Heideggera około 1950 roku. Jej najbardziej rozbudowane przedstawienie znajdujemy w odczytach *Język* (1950), *Rzecz* (1950) oraz *Budować, mieszkać, myśleć* (1951).

Tak więc czwórnia stanowi jedną czterech stron: ziemi i nieba, istot boskich i śmiertelnych. Dwa naprzeciwległe boki tego czworoboku (*Vierung*) tworzą ziemia i niebo, druga para to śmiertelni i istoty boskie¹⁰.

Zacznijmy ich charakterystykę od końca. Istoty boskie są tu „dającymi znaki posłańcami boskości. Z jej skrytego władania zjawia się Bóg w swojej istocie” (HEIDEGGER 2002b: 157). Wykładnia sensu boskości w rozumieniu Heideggera wykracza poza ramy niniejszej analizy. Możemy jedynie przypuszczać, że boskość jest w pewien sposób związana z wymiarem nieśmiertelności. Taką interpretację sugeruje przeciwstawienie istot boskich ludziom jako śmier-

¹⁰ Ze względu na taki podział czwórni niektórzy badacze, na przykład Vincent Vycinas, twierdzą, że można ją sprowadzić do „dwójni” (*Gezweit*). Zob. KETTERING 1987: 233.

telnym: „zwą się śmiertelnymi, bo mogą umierać. Umierać znaczy: podolać śmierci jako śmierci” (HEIDEGGER 2002b: 158). Heidegger zdaje się tu ponownie wyrażać jedną z głównych tez *Bycia i czasu*, zgodnie z którą człowiek odkrywa sens skończonej czasowości swojej egzystencji poprzez antycypującą orientację ku śmierci.

Pierwszym członem drugiej pary jest z kolei ziemia. Heidegger przedstawia ją jako to, „co pielęgnując wodę i kamień, roślinę i zwierzę, dźwiga budując, owocuje karmiąc” (HEIDEGGER 2002b: 157)¹¹. Ziemię znamy z wcześniejszych ujęć jako pierwotną skrytość bycia. Teraz jeszcze silniej zostaje podkreślony „darzący” charakter tej skrytości. Bycie w swoim skryciu obdarza byt, pozwalając mu osiągnąć swoją pełnię (MIZERA 2006: 106).

Czwartym bokiem omawianej figury nie jest — jak można by oczekiwać na podstawie poprzednich prac — świat, lecz niebo:

[...] niebo jest pochodem słońca, biegiem księżyca, blaskiem gwiazd, porami roku, światłem i zmierzchem dnia, mrokiem i jasnością nocy, łaskawością i nieprzychylnością pogody, przepływem chmur i błękitną głębią powietrza (HEIDEGGER 2002b: 157¹²).

Opis ten wyraża dynamizm permanentnej przemiany (MIZERA 2006: 107). Ta przemiana wydaje się odnosić — ze względu na fakt, że niebo jest przeciwstawione ziemi, oznaczającej darzącą skrytość bycia — do nieustannego napięcia między ujawnianiem się albo bytu albo (jego) bycia. Odkrytość jednego, powodująca skrycie drugiego, nigdy nie jest bowiem trwającym stanem, ale jedynie momentem w ustawicznym różnicowaniu się bycia i bytu. Niebo mogłoby zatem wyrażać energię dziania się różnicy ontologicznej lub samą jawność bycia. W tym drugim wypadku niebo przyjmowałoby znaczenie świata. Można byłoby wówczas uznać, że w miejsce pary „świat i ziemia” wchodzi para pojęć „niebo i ziemia” (PÖGGELER 2002: 297)¹³.

Nie oznacza to jednak, że pojęcie świata zniknęło ze słownika Heideggera. Światem jest właśnie czwórnia w jej zgodności i wzajemnym dopasowaniu. W eseju *Język* czytamy: „zgodną czwórną Nieba i Ziemi, Śmiertelnych i Bogów nazywamy Światem” (HEIDEGGER 2007a: 15). Natomiast w odczycie *Rzecz*

¹¹ W *Budować, mieszkać, myśleć* zostaje opisana następująco: „Ziemia jest czymś, co służąc dźwiga, kwitnąc owocuje, rozpościera się skałami i wodami wschodząc roślinnością i zwierzyzną” (HEIDEGGER 2002a: 131).

¹² W *Budować, mieszkać, myśleć* mamy zaś taki opis: „Niebo jest drogą słońca po sklepieniu, zmieniającym postać w swoim biegu księżycem, wędrującym blaskiem gwiazd, porami roku i ich zmianą, światłem i zmierzchem dnia, mrokiem i jasnością noc, sprzyjaniem i niesprzyjaniem aury, wędrowką chmur i błękitną głębią eteru” (HEIDEGGER 2002a: 131-132).

¹³ Należy zaznaczyć, że para pojęć „niebo” i „ziemia” pojawia się już w *Αρχαία. Samo-trzeć na polnej drodze. Rozmowie między badaczem, uczonym i mędrce* (s. 139). Nie zostaje tu jednak jeszcze przedstawiona pełnej koncepcji czwórni, dlatego zaliczam to dość tajemnicze dzieło (o formie dialogu) do prac przejściowych między okresem średnim a późnym.

Heidegger mówi: „Wydarzaniową, zwierciadlaną [ku sobie nawzajem — przyp. M.H.-Ł.] grę jedni ziemi i nieba, istot boskich i śmiertelnych nazywamy światem” (HEIDEGGER 2002b: 159).

Zdefiniowanie świata w ten sposób, jako obejmującego spór ziemi i nieba, eksponuje nierozłączność momentu skrytości i nie-skrytości. Świat stanowiłby tym samym pełną strukturę nie-skrytości bycia (PÖGGELER 2002: 284, 290, 293). Takie ujęcie nie uwzględnia jednak dwóch pozostałych stron czwórni. Dlatego też Otto Pöggeler interpretuje ujęcie świata w postaci czwórni jako kontynuację mitycznego doświadczenia wspólnoty nieba i ziemi, bogów i ludzi. Heidegger (zainspirowany poezją Hölderlina), wprowadzając koncepcję czwórni, miałby wpisywać się w tradycję ustanowioną przez Platona w *Gorgiaszu* (PÖGGELER 2002: 288–289; KETTERING 1987: 236).

Abstrahując od zasadności postrzegania Platona jako protoplasty Heideggera, warto, jak sądzę, zwrócić uwagę, że zostaje tu potwierdzona intuicja dotycząca ujęcia świata jako wspólnoty. Świat jako czwórnia to jedność. Nie polega ona bynajmniej na zgrupowaniu pewnych obiektów, ale odnosi się do ich fundamentalnej nierozłączności:

[...] czworobok nie wyczerpuje się w tym, że cztery, teraz obecne, stoją jedynie obok siebie. Czworobok istoczy jako wydarzeniowa zwierciadlana gra czegoś jednająco ze sobą połączzonego. Czworobok istoczy jako światowienie świata (HEIDEGGER 2002b: 159).

Do wymiarów sensu świata jako wspólnoty — przynależności i jednorodności — dochodzi teraz jeszcze jeden: zgodność. Heidegger mówi bowiem, że „te Cztery są źródłowo-zgodnym Do-siebie (*Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander*)” (HEIDEGGER 2007a: 15). Żadna z czterech stron nie może być pomyślana, a przynajmniej w pełni zrozumiana, bez odniesienia do pozostałych. Uzyskują one swoje właściwe znaczenie dopiero razem we wzajemnym dopasowaniu — „do-sieb-ności”. Podkreśla to aspekt integralności wspólnoty. Wzbogacony zostaje tym samym sens rozwiązania, którego inne ujęcia poznaliśmy we wcześniejszych pracach Heideggera.

Ciągłość namysłu Heideggera nad problemem świata podkreśla również to, że ku sensowi zgodności panującej we wspólnocie kierują rzeczy i to zza nich wyłania się świat: „Rzecząc, rzeczy są rzeczami. Rzecząc wydają Świat” (HEIDEGGER 2007a: 16). Tak jak wcześniej świat ukazywał się jako związek rzeczy i ich jednorodność, tak teraz „rzeczy pozwalają czwórni Czterech przebywać przy sobie. Owo skupiające dopuszczanie przebywania jest rzeczeniem rzeczy” (HEIDEGGER 2007a: 15).

To właśnie rzecz skupia w sobie czwórnię (HEIDEGGER 2002b: 153). Złączenie jej czterech stron zachodzi w rzeczach. Heidegger ilustruje to na podstawie wiersza Georga Trakla zatytułowanego *Wieczór zimowy*. Interpretując ten utwór, mówi:

[...] padający śnieg przywodzi pod zachodzące w noc niebo. Brzmienie wieczornego dzwo-
nu przywodzi ich jako Śmiertelnych przed to, co boskie. Dom i stół wiąże Śmiertelnych
z Ziemią (HEIDEGGER 2007a: 15).

Należy tu zauważyć, że sens zgodności, jaki niesie w sobie ujęcie świata jako
czwórnicy, dotyczy integralności jej stron, a nie relacji pomiędzy różnymi rzeczami,
jak było to w przypadku przynależności narzędzi w *Byciu i czasie* lub jedno-
rodności bytów w *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Możliwe, że ta różnica jest
związana z próbą myślenia Bycia samego (*Seyn*), które nie ma być widziane od
strony bytów. Teraz namysł ma kierować się bezpośrednio ku Byciu. Nie oznacza
to jednak, że nie potrzebuje ono już bytów (HEIDEGGER 1996: 361). Raczej
ma to jeszcze dobitniej pokazywać, że byty muszą być myślane z perspektywy
bycia (istoczenia się w nich bycia), a nie, jak ma to miejsce w klasycznej metafizyce,
bycie ma być redukowane do (obecności) bytu. W tym znaczeniu to nadal
właśnie dzięki rzeczom, które odsyłają poza nie same, przejawia się bycie (por.
BUCZYŃSKA-GAREWICZ 2006: 109). Prowadzą one ku nieskrytości bycia,
które dla ludzi ukazuje się w swym skończonym wymiarze, przeciwstawionym
boskiej perspektywie. Bycie jednak, co podkreśla Heidegger, istoczy nie tylko
w swej otwartości, ale też skrytości, przyziemności, której człowiek doświadcza
dzięki rzeczom takim chociażby jak stół. Tezy *Bycia i czasu* pozostają zatem
utrzymane w mocy. Teraz jedynie jeszcze silniej zostało podkreślone, że człowiek
wraz z rzeczami przynależy do wspólnoty bycia.

Takie ujęcie wiąże się z dowartościowaniem ontologicznego statusu rzeczy,
który zaszedł w wyniku zwrotu (BUCZYŃSKA-GAREWICZ 2006: 109–114;
KWIETNIEWSKA 2009: 354; BIEMEL 1980; GRAY 1957). Najwyraźniej
widać to w późnych pracach Heideggera, choć już w *Przyczyńkach do filozofii*
mówi on o tym, że ani byt, ani bycie nie mają stopni (HEIDEGGER 1996:
258). Rezygnuje również ze szczegółowego podziału bytów (narzędzia, byty
przyrodnicze). Rzeczami dla Heideggera, od *Pytania o rzecz*, zdają się konkretne
indywidua, zarówno naturalne (ożywione oraz nieożywione), jak i sztuczne¹⁴.

Nie znaczy to bynajmniej, że w późnym okresie swej filozofii Heidegger od-
rzucił przekonanie o swoistości jestestwa polegającej na zdolności do ujawniania
bycia. Jakkolwiek człowiek nie ustanawia (tworzy) ani bycia, ani świata, to tylko
on może dopuścić do jawności bycia, co dzieje się, gdy traktuje rzeczy jako to, co
skupia w sobie czwórnicy, czyli odnosi się do nich w ich światowości. W odczycie
Rzecz zostaje powiedziane: „Kiedy i w jaki sposób przychodzą rzeczy jako rze-
czy? Nie przychodzą one w s k u t e k machinacji człowieka. Ale nie przychodzą
także b e z czujności śmiertelnych” (HEIDEGGER 2002b: 160).

¹⁴ „Rzeczy: dzban i ława, ścieżka i pług. Ale na swój sposób rzeczami są także drzewo
i staw, strumień i góra. Rzeczami, w każdej chwili na swój sposób rzeczającymi, są czapla i sarna,
koń i buhaj. Rzeczami, w każdej chwili na swój sposób rzeczającymi, są lustro i kłamra, książka
i obraz, korona i krzyż”. Zob. HEIDEGGER 2001: 13; HEIDEGGER 2002b: 161.

Na koniec, dla pewnej systematyzacji, policzmy, ile właściwie pojęć składa się na koncepcję czwórni. Mamy zatem tu cztery pojęcia nazywające poszczególne strony czwórni, piątym jest wpisane w nią *implicite* pojęcie bycia, szóstym jest obejmujące je wszystkie pojęcie „świat”, z którym łączy się — siódme — pojęcie „rzeczy”. Na tym nasz rachunek nie powinien się jednak jeszcze zamknąć. Należy uwzględnić także ósme pojęcie, którym jest „roz-dział” (*Unter-schied*) świata i rzeczy. Taki zapis ma podkreślać, że nie idzie tu o zwyczajną odmiennność dwóch bytów, ale o nierozłączność przynależących do siebie momentów właściwych dzianiu się różnicy ontologicznej. Kiedy wysuwa się rzecz, bycie pozostaje skryte, gdy ujawnia się bycie (w swej światowości), rzecz usuwa się w cień. Tylko w tym wzajemnym odniesieniu każde z nich może pozostawać sobą: „rzeczy skrywają się w blasku świata, świat użycza rzeczom ich istotę, rzeczy zachowują świat” (HEIDEGGER 2007a: 17).

Spotykamy tu zatem myśl wyrażoną już w *Byciu i czasie* oraz *Podstawowych problemach fenomenologii*: świat, stanowiący strukturę jawności bycia, wyłania się zza rzeczy, dzięki czemu rzeczy zwrotnie uzyskują swoje źródłowe określenie. Dopiero bowiem na gruncie światowości rzecz może ukazać się w charakterze bytu jako bytu, czyli tego, co będące.

PODSUMOWANIE

Heideggerowski świat zasadniczo stanowi strukturę, poprzez którą dochodzi do otwartości bycia. Przyjmuje ona postać całokształtu powiązania ugruntowanego w związku rzeczy (*Bycie i czas, Podstawowe problemy fenomenologii*), postać bytu w całości w jego nieodróżnicowaniu (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*) oraz postać tak zwanej czwórni (*Rzecz, Budować, mieszkać, myśleć, Język*), w których odkrywa się bycie. Wszystkie one zdają się kierować ku sensowi wspólnotowości ufundowanej przez bycie.

Myślenie Heideggera jest myśleniem-w-drodze, które nigdy nie stwierdza triumfalnie osiągnięcia celu. Takie też jest jego ujęcie kwestii świata. Heidegger, wprowadzając nowe ujęcia problemu świata, nie kwestionuje jednak wcześniej poczynionych ustaleń dotyczących świata, lecz je rozwija (MIZERA 2006: 83). Odmienne sformułowania pojęcia świata, jakie spotykamy w pracach Heideggera, wskazują po prostu na różne aspekty tej koncepcji. Pojęcie świata odzwierciedla również głębsze przemiany, jakim ulegała filozofia Heideggera, pozostając zawsze jednak jednym z kluczowych konceptów. Skłania to do wniosku, że nie mniej ważnym hasłem myśli Heideggera niż „bycie i czas” jest „bycie i świat”.

BIBLIOGRAFIA

Prace Martina Heideggera

- HEIDEGGER, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1996): *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. Bogdan Baran, Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński.
- HEIDEGGER, Martin (1997): *Źródło dzieła sztuki*. Przeł. Janusz Mizera. [W:] Martin HEIDEGGER: *Drogi lasu*. Przeł. Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Aletheia, 7–62.
- HEIDEGGER, Martin (1999): *O istocie podstawy*. Przeł. Justyna Nowotniak. [W:] Martin HEIDEGGER: *Znaki drogi*. Przeł. Seweryn Blandzi, Jacek Filek, Janusz Mizera, Justyna Nowotniak, Krzysztof Pomian, Marcin Poręba, Janusz Sidorek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Spacja, 113–155.
- HEIDEGGER, Martin (2001): *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálnych*. Przeł. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- HEIDEGGER, Martin (2002a): *Budować, mieszkać, myśleć*. [W:] Martin HEIDEGGER: *Odczyty i rozprawy*. Przeł. Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński, 127–143.
- HEIDEGGER, Martin (2002b) *Rzecz*. [W:] Martin HEIDEGGER: *Odczyty i rozprawy*. Przeł. Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński, 145–164.
- HEIDEGGER, Martin (2005): *Bycie i czas*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HEIDEGGER, Martin (2007a): *Język*. [W:] Martin HEIDEGGER: *W drodze do języka*. Przeł. Janusz Mizera. Warszawa: Aletheia, 5–26.
- HEIDEGGER, Martin (2007b): *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*. Przeł. Mateusz Bonecki, Jakub Duraj. Red. nauk. przekładu Stanisław Czerniak. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.
- HEIDEGGER, Martin (2009): *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia.

Pozostałe prace

- BARAN, Bogdan (1989): *Saga Heideggera*. Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej.
- BIEMEL, Walter (1980): The Development of Heidegger's Concept of the Thing. *Southwestern Journal of Philosophy* 11(3), 47–66.
- BOROWSKA, Ewa (2008): *Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- BRALCZYK, Jerzy (2005): *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ, Hanna (2006): *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków: Universitas.
- GRAY, Graham J. (1957): Heidegger's Course: From Human Existence to Nature. *Journal of Philosophy* 54, 197–207.
- KETTERING, Emil (1987): *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.

- KWIETNEWSKA, Małgorzata (2007): Zwrot w myśli Heideggera. *Analiza i Egzystencja* 6, 25–48.
- KWIETNIEWSKA, Małgorzata (2009): *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- MIZERA, Janusz (2006): *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- OKOPIEŃ, Krzysztof (1997): *Podmiot, czyli podrzutek: o fenomenologii odbioru idei filozoficznych*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- PÖGGELER, Otto (2002): *Droga myślowa Martina Heideggera*. Przeł. i posłowiem opatrzył Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik.
- POTĘPA, Maciej (2004): *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Warszawa: Genensis.
- RYMKIEWICZ, Wawrzyniec (2002): *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- SKARGA, Barbara (2009): *Tercet metafizyczny*. Kraków: Znak.
- WODZIŃSKI, Cezary (2007): *Heidegger i problem zła*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- WOŹNIAK, Cezary (2004): *Martina Heideggera myślenie sztuki*. Kraków: Wydawnictwo A.